

莫特曼神學建構的方法¹

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、引言

莫特曼向來對神學方法論的課題不感興趣，他關注的主要是神學的內容，其聖經基礎及對時代的回應。對他來說，神學研究乃思想的歷奇旅程，不斷向新領域進發；他的神學方法是在神學思考的歷程中形成的。因此，我們在探討莫特曼神學方法的課題時，得先從其神學研究成果歸納出一些共通的方法，然後建構莫特曼慣用的思考程式和架構。²莫特曼無意作前代神學大師的附庸門派，亦無意另立門戶，他乃致力尋求新角度，幫助他在所處的特定時空環境回應信仰。因此，他的「神學

¹ 本篇論文曾於 2002 年 11 月 25 至 26 日 台灣中原大學舉辦的「莫特曼與漢語神學國際研討會」發表，內容經過修改。

² Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1999), 11.

導論」(*Prolegomena*)乃是完成一系列系統神學著作後的「總結篇」(*Epilegomena*)。³ 本篇論文主要探討莫特曼如何理解系統神學的任務和方法。

二、莫特曼神學思想發展的歷程

莫特曼主要從四種處境反省神學：個人、堂會、教會、大學。在個人方面，他憶述 1943 年漢堡被毀時，身旁的朋友被炸彈炸死，自己卻僥倖生還。當晚他向上帝呼喊：上帝您在哪裡？為甚麼我仍然活在世上而其他人卻死去？究竟生命有何意義？⁴ 莫特曼在戰爭期間生死繫於一線的經歷，對德意志民族發動侵略戰爭所留下的罪疚感，引發他徹底探討這脆弱無能的生命。莫特曼以個人存在的深刻經驗為其「教義要點」(*Locus theologicus*) 的第一層。⁵ 這種基於存在經驗對人生無常、人性黑暗的反思，使莫特曼的神學關注，不止於尋問教義的正確解釋，更重要的是尋找能夠安頓人心的「生命意識」(*die Lebensgewissheit*)。莫特曼神學牽動人心的原因，是他毫不避諱地揭開人心中的焦慮、生命的有限及矛盾，有如存在主義神學家田立克 (Paul Tillich) 的「處境關聯方法」(*method of correlation*)。⁶

在完成神學博士訓練後，莫特曼在一間細小的鄉村教堂擔任牧師，他清晨繼續鑽研宗教改革後及啟蒙運動前的神學。與此同時，他在預備講章時，又會將經文的意思與會眾日常生活所經驗的事情互相印證，在詮釋經文對時代意義時，突破了布特曼 (Rudolf Bultmann) 的「存在主義解釋法」(*existential interpretation*)。莫特曼因牧養教會的經驗，把「學術神學」(*die akademische Theologie*) 與「人民神學」(*die Theologie des Volkes*) 結合起來。他透過家庭及醫院探訪，更多了解普羅大眾：他們辛勤地工作餬口、為日常生活操心、為家人身患重病離世難過傷心。莫

³ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 12.

⁴ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 19.

⁵ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 20.

⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol.1 (London: SCM Press, 1978), 23.

特曼從現實人生的喜怒哀樂，更深地體會到生命的意義。他視教會牧養為其神學思考的第二個處境。他形容講道、禱告、感受人間疾苦、教導、家訪……等工作塑造他的「整體神學」(die gemeinsame Theologie)，這種整體神學包括慕道者與疑惑者、傷痛者與受安慰者的心靈結晶。⁷莫特曼藉著堂會牧養，將源於其個人心靈對上帝的追尋，擴展為廣大民眾對上帝的共同追尋。堂會牧養經驗使他的神學反思與人間活生生的掙扎相連，並整合起來。對莫特曼來說，學術神學與人民神學的整合，並不是削足就履，務求符合實效而放棄深層理論反思；卻是懷抱一種與廣大民眾憂戚與共的「團結精神」(solidarity)，以民眾真實的生活經驗為神學反思的素材，融化在講道、教導及牧養裡。因此，堂會的處境令莫特曼的神學由個人存在的層面擴闊至公共的領域。

莫特曼第三個神學反思的處境是「教會」。對莫特曼來說，堂會與教會有所不同，堂會指個別的地方教會，教會則指德國的全國教會。莫特曼以全德國教會作為其第三個神學反思的處境，並非指向甚麼全國性的組織，而是指向烏柏圖神學院(die Kirchliche Hochschule Wuppertal)。莫特曼在1958年加入此學院任教，因此更深刻地承繼該校的精神。此神學院在1935年由反對希特拉政權的認信教會所建立，致力推動擺脫納粹黨控制的神學訓練，可惜旋即被關閉。自1933年起，大學裡的神學教授更被嚴格監管，當時田立克及巴特(Karl Barth)因無法與納粹黨合作而離開大學。烏柏圖神學院在1945年重開，成為被教會及政府認可的神學院，主要從教會的角度設計訓練課程。莫特曼在此神學院教學，深受其精神感染，對全德國教會聯合的關注遠比戰後西德在政治上的統合深切。

莫特曼理解「為教會」(für die Kirche)而做的神學為擺脫政治力量的影響，自由開放地為教會的興衰而作的神學反思。更具體來說，這種「為教會」而做的神學其實包括兩方面：反思教會的本質及使命；另一方面是本於神學良知來建構政治批判神學。1958年烏柏圖神學院對東西方冷戰作出批判，莫特曼就是在這種富政治批判性的神學院裡孕育其

⁷ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 21.

神學思考的。⁸ 在烏柏圖的日子是莫特曼神學思想的開創期，他在1964年出版了《希望神學》(*Theologie der Hoffnung*)。

1963年莫特曼轉往波恩(Bonn)大學任教，對他來說是由為教會服務轉為替政府服務，因為按大學體制，大學的神學系由政府資助，屬於公務員體系。莫特曼雖然在烏柏圖及波恩都是從事神學，但兩者的背景及性質不同，因此可視為不同的處境。在大學的環境有更多機會與其他學系交流，莫特曼的神學思考亦起了變化。他回憶起巴特在1935年離開波恩大學，而他在1963年踏上大學神學教授之路，內心總有一種惶恐，擔心學術自由被限制。

在大學處境下做神學研究，發展學術化、科學化的神學，莫特曼除了要致力神學與其他學科的科際整合以外，亦會觸及普世教會神學的對話，如羅馬天主教、東正教、更正教不同傳統的會通。⁹ 在這階段，他以「對話」的方式建構其神學。他曾經參與基督教與馬克斯主義的對話，亦在蘇聯派兵攻入布拉格前，在1967年參與捷克「人性化的社會主義」的討論。他對神學對話的興趣，更伸延至基督教與猶太教方面，同時亦開展了與其他城市的學者的交流，他在杜平根(Tübingen)接觸布洛赫(Ernst Bloch)及盧申士懷(Rosenzweig)，對他們的思想深感興趣，他的《希望神學》可說是他與布洛赫的對話的延伸。他在海德堡(Heidelberg)參與神學與法律、神學與自然科學的對話，《開放系統的理論》(*Theorie der offenen Systeme*)是其討論的結集，此種「系統開放性」的觀念深深影響他日後的神學建構。他選擇以基督教倫理為新的焦點，他參與醫學倫理的對話促使他涉足聯合國組織的國際層面。

在大學的處境中，莫特曼同時接觸基督徒學生和不少非基督徒學生，因此，他的神學建構需要解答一個問題：究竟神學對其他學科有何適切性。他所關注的基督教神學，不單是由教會的角度出發，而是由上帝的國度出發，為基督徒與非基督徒提供「融通性的神學」(*eine allgemeine Theologie*，原文可譯「一般性」)。這種「融通性的神學」亦

⁸ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 21.

⁹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 22.

是日後「公共神學」的前身。¹⁰ 他的「公共神學」並非脫離教會，在大學純粹為學術研究而存在的，他認為神學脫離教會只會淪為宗教研究的附庸。這種思想充滿巴特的影子，也是烏柏圖神學教育理想的烙印。雖然他重視神學與教會的關係，卻鮮有提及神學在學術與實踐層面的結合。他強調把「堂會神學」(die Gemeintheologie)，具體落在「人民神學」的範疇裡，彷彿當神學畢業生進到堂會工作時放眼現實世界，體會人間疾苦就自然產生神學上的整合，而不需要將實踐神學放在神學的考慮之列。¹¹ 當然，這是德國文化的特色，就是實踐神學也十分學術化及理論化，神學畢業後兩年的教會實習，假設學生可以將所學到的理論應用在教會裡。對他來說，學術化神學與實踐神學並無整合的迫切性，或許她們在學術層面已經完成整合的過程，剩下來的是學術化神學與現實人生處境的對話及整合。不過對華人來說，學術化神學與實踐神學的整合卻是重要課題。

三、系統神學的性質

莫特曼非常重視神學的處境性，每個神學概念都有形成的時代背景，他認同麥芝 (Johann Baptist Metz) 的「神學乃自傳」(Theologie als Biographie) 觀念，並避免將神學概念抽離生活及歷史來討論。因此，莫特曼對「敘事神學」(Narrative Theologie) 甚為欣賞。他抗拒純思辯的神學，力求尋索對應人生實況的具體真理。他嚮往描述上帝歷史及論證上帝今天存在的平衡，及非個人化客觀性與富有生活歷史的主觀性的平衡。¹²

莫特曼於1948年在戰俘營裡成為基督徒，並且開始學習神學。他探索神學是要解答他在戰爭中經歷的生命無常、死亡隨時臨近、殺敵的殘酷與同胞的友誼……等人生矛盾、無奈，所引發的生命意義的問題。他的神學主要關注人生的實況及信仰的意義。莫特曼被按立為改革宗牧

¹⁰ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 23.

¹¹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 24.

¹² Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 15.

師，卻有廣闊胸襟，與羅馬天主教人士合作推動普世教會合一。他熱愛其改革宗傳統，但更願與羅馬天主教、東正教、五旬宗等教會一同在主內的大家庭敬拜上帝。因此，莫特曼的神學亦是「普世教會神學」(die ökumenische Theologie)。¹³ 他認為神學不單屬於大學神學教授或教會的神學院，而是屬於所有上帝國的子民，因此他形容這種「上帝子民的神學」為「一般信眾的神學」(die gemeinsame Theologie aller Glaubenden)。莫特曼對普世教會神學的關注，並沒有停留在眾多主流教會組織層面的聯合上，而是越過自己教會傳統的藩籬，欣賞及汲取他人的長處。他沒有被宗派傳統的外交或政治需要局限其神學反思，反而更開放自己的心靈，從他人的信仰經驗裡尋找新的動力及元素，豐富自己的神學內容。

莫特曼十分反對僵化的系統神學，認為神學要反映人生的實況，正如上帝帶領以色列人離開埃及，步上自由的康莊大道，進入上帝應許之地。他明確表示他的神學並非單純為其信仰團體或宗派而寫，也不是為公民社會中的公民宗教效勞，為文化研究加點姿采。他的神學以上帝國度為大前提，追求公義與和平。作為上帝國度的神學，必然是「宣教神學」(die missionarische Theologie)，反映教會進入人群，見證上帝。此外，上帝國度的神學也是「公共神學」(die öffentliche Theologie)。莫特曼的神學有跨宗派藩籬、進入世界的特色，同時有改造社會、更新整個創造的期盼。¹⁴ 這種「公眾神學」是以一般信眾為主的神學、是普世教會合一的神學、是重視婦女神學的神學、是具有宗教對話能力的神學、也是對基督徒與非基督徒同樣有效的的神學。這種「公眾神學」落實在多元宗教的社會，發展出「宗教神學」(Theologie der Religionen)。莫特曼並不贊成基於多元主義真理觀建立的宗教神學，他支持有定見、有立場的宗教對話。任何隨便可以在基本原則上妥協的相對主義態度，都無助於建立宗教對話的神學。¹⁵ 他引用孫德邁亞 (Theo Sundermeier)

¹³ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 18.

¹⁴ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 16.

¹⁵ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 31.

對宣教的定義擴而充之，由對話到共存 (Koexistenz)、由共存到共同生活 (Konvivenz)、由共同慶祝到合作 (Kooperation)。¹⁶

四、神學建構的方法

莫特曼認為每一個生活處境都間接地塑造他的神學興趣及方向，為了避免抽象地提出神學的建構方法，他選擇以宗教改革者源用的「教義要點」。¹⁷ 這個可說是莫特曼的教會神學思維主要的方法論。循這種思維模式，他藉回顧神學歷史尋找當代神學的新路向。他分析中世紀的神學系統乃「愛的系統」(Systeme der Liebe, *fides caritate formata*)，宗教改革時期的神學乃「信的神學」(Theologie des Glaubens, *fides creatura verbi*)，現代神學則以康德 (Immanuel Kant) 為代表，他以希望為宗教的基本問題，即此進入「望的神學」(Theologie der Hoffnung) 時代。¹⁸ 莫特曼的「希望神學」就是從這種思維模式孕育出來的。他的構思是從耶穌復活的角度，建立與布洛赫希望觀念的對話。結果，他發現在處理基督論的課題上不能單方面從耶穌的復活出發，而需要將十架的苦難與耶穌的復活相連，建立新未來的終末論。¹⁹ 因此，他開展以十架神學為根基的《受苦的上帝》的寫作研究。

莫特曼認為系統神學乃神學研究這個學部裡的其中一門學科，與聖經神學、歷史神學、實踐神學等形成更大的整體。他強調神學研究並非閉門造車，規劃一個封閉的系統，相反一方面需要整合神學的各門學科，另一方面與其他學科進行對話及整合。²⁰ 莫特曼並不刻意要成一家之言，因而對眾多不同的神學思想抱開放對話、兼收並蓄的態度。他心胸廣闊，不以神學真理為獨家專利，所以他傾向以對話方式追尋真理。

¹⁶ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 32.

¹⁷ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 19.

¹⁸ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 59.

¹⁹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 45.

²⁰ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 13.

莫特曼形容其神學乃「朝聖的神學」(*Theologia viatorum*)，首重對話與團契。²¹

從莫特曼的神學思想軌跡來看，他踏上大學神學教授之途後，明顯地朝「公共神學」的方向發展。「公共神學」的建立需要從信仰(Glauben)及理性(Verstehen或譯理解)兩者的辯證(Dialektik)關係建立。他提出要從整合安瑟倫(Anselm)及亞奎那兩者的神學開始，建構「公共神學」的方法論。他認為安瑟倫循「因信而知」(*credo ut intelligam*)的道路建構神學，將神學的內容視為教會內信仰所理解的事情。這進路只能單向地建立教會的神學，卻無法開展在大學處境、公共社會有效的「公共神學」。他又稱安瑟倫的神學為修院的神學。莫特曼提出，神學的知識論需要適當地平衡信心與理解。他認為亞奎那展示了「由知而信」(*intelligo ut credam*)的建構神學方法，此種方法在中世紀巴黎大學的神學教授間流行，成為經院哲學。莫特曼認為安瑟倫的方法未能符合現代思潮對人類主體性(Subjektivität)的重視。他對安瑟倫的批評源於反思巴特的結果；他指出巴特基於安瑟倫的進路建立《教會教義學》，卻拒絕亞奎那的進路，因此否定自然神學。²²

莫特曼認為「公共神學」的建立必須要重建自然神學的合法性。他從三方面論證基督教神學不能缺少自然神學。首先，自然神學乃基督教神學的前設，莫特曼引用亞奎那啟示神學與自然神學結合的觀點作支持。同時，他認為啟示神學與自然神學的結合，引申出恩典與自然的結合，開展出政治神學、人類全體的問題、宇宙問題，甚至「自然的神學」(*Theologie der Natur*)的向度。其次，他引用德國啟蒙運動時期萊辛(G.E. Lessing)及康德的觀點，將獨特的教會信仰提升至普遍理性信仰的層次，推論自然神學乃歷史及基督教神學的終極性目標。第三，他重新詮釋路德及巴特對自然神學的批判，申論自然神學乃真正的基督教神學。他認為路德反對自然神學的原因，不在於自然能否承載上帝的啟示，而在於無神論者的濫用。他認為路德的十架神學扭轉罪人的眼界，由大自然接近上帝之路轉向十字架因信稱義之路。因此，在校正方向

²¹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 13.

²² Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 54.

後，在「信心的類比」(*analogia fidei*) 以後出現「本質的類比」(*analogia entis*)，在「十架神學」(*theologia cruces*) 底下出現「榮耀神學」(*theologia gloriae*)，在「恩典神學」(*Theologie der Gnade*) 以後出現「自然的神學」(*Theologie der Natur*)，在「自然的神學」以後出現「自然神學」(*die natürliche Theologie*)。²³ 此外，他引證舊約聖經耶利米書三十一章上帝將來降臨大地，世人皆有機會認識上帝的應許，而提出需要將巴特對自然神學的理解看作終末「榮耀神學」(*Theologie der Herrlichkeit*) 的預嘗。²⁴ 這種處理方法可以突破只以「復和神學」(*Versöhnungstheologie*)、「救恩神學」(*Erlösungstheologie*) 跟「啟示神學」(*Offenbarungstheologie*) 結合的限制，開發巴特神學中「自然神學」與「啟示神學」的關係。莫特曼期望重新引進自然神學可以開展生態神學的討論，回應自然生態及宇宙的危機。

五、朝向公共神學的建構

莫特曼的神學不單關注基督教教義內部的課題，同時注重神學的公眾性。過往他由「希望神學」過渡至「受苦的上帝神學」，²⁵ 由基督論引申三一論、教會論、終末論、²⁶ 創造論及聖靈論的討論。²⁷ 本文不會處理其教義內容發展的課題，卻集中揭示莫特曼如何建構回應時代思潮及社會處境的公共神學。他曾經將部分文章輯成一部回應世俗化及宗教私人化的作品，顯示其神學對時代的適切性。²⁸ 他從「上帝國神學」

²³ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 81.

²⁴ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 75.

²⁵ 郭鴻標：〈莫特曼的三一式十架神學的反思〉，《千禧十架——中國宣道神學院十架神學論文集》（香港：中國宣道神學院，2000），頁125～137。

²⁶ 郭鴻標：〈莫特曼的千禧年與萬物更新的終末論〉，鄧紹光主編：《千禧年——華人文化處境中觀點》（香港：信義宗神學院，2000），頁143～166。

²⁷ 郭鴻標：〈莫特曼的聖靈基督論與《易經》生生不息的道〉，《建道學刊》15（2001年1月），頁125～144。及〈從莫特曼的聖靈論看上帝的內蘊性〉，《建道學刊》17（2001年1月），頁173～189。

²⁸ 郭鴻標：評〈Moltmann, Jürgen. *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*〉，《建道學刊》第16期（2001年7月），頁180～186。

(die Reich-Gottes Theologie) 出發，建構宣教神學與公共神學。莫特曼的「希望神學」靈感源於1948至1949年間所修讀的依環 (Hans Joachim Iwand) 的路德神學，依環引用路德的「十架神學」及「應許觀念」(der Promissibegriff)。²⁹ 莫特曼對上帝應許的了解，超越歷史並且指向未來，觸及新的創造，成為日後討論「未來的創造」「上帝在萬有中居住」及「上帝的安息」等觀念的前奏。在1956年，莫特曼透過韋伯 (Otto Weber) 認識荷蘭神學家雲盧拿 (Arnold van Ruler)，雲盧拿批評巴特的復和論忽視終末論及黑格爾的復和哲學。³⁰

莫特曼的「希望神學」引申兩方面的討論：政治神學及三一論。³¹ 在政治神學方面，莫特曼轉向探討上帝的靈成為受壓迫人類的釋放力量，促使他日後探討神的靈為生活根源的課題。³² 莫特曼順著黑格爾歷史哲學的理路，朝向歷史事件與現時實存事件的關聯，他批評海德格 (Martin Heidegger) 及布特曼 (Rudolf Bultmann) 將歷史文本局限於個人存有的層面，未有觸及世界歷史的社會及政治範疇。³³ 他強調歷史家不單觀察歷史，更參與塑造未來的過程，他提出以「理論及實踐的辯證結合」詮釋歷史，反對單方面以黑格爾的「觀念」或馬克斯的「唯物」思想解釋歷史，重申歷史文本具有社會性。³⁴ 莫特曼嘗試從一元及多元的角度詮釋人類歷史的未來，一方面他指出「宏觀敘事」的歷史觀從人類歷史整體一元發展朝向未來；另一方面也指出人類歷史本身是多元的，在眾多不同的歷史詮釋的衝突裡朝向未來的合一。³⁵ 他保留黑格爾的「普世歷史」(die Universalgeschichte) 觀念，加上馬克斯的思想，使詮釋學不單描述歷史、更改寫歷史。³⁶ 他支持解放神學、政治神學、婦女

²⁹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 86.

³⁰ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 88.

³¹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 85.

³² Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 114.

³³ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 115.

³⁴ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 116.

³⁵ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 118.

³⁶ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 119.

神學等，著重詮釋上帝在聖經裡應許釋放貧窮、弱者、受欺壓者。在方法論上，他提倡結合「由上而下詮釋」(die Hermeneutik von oben)及「由下而上詮釋」(die Hermeneutik von unten)。「由下而上詮釋」建基於存在主義的本體論及人觀，而且是存在的、社會的、心理的和歷史體驗的整合。³⁷「由上而下詮釋」則是「三一式的詮釋」(die trinitarische Hermeneutik)。³⁸他順著這種思路，孕育出「三一上帝歷史」(die trinitarische Geschichte Gottes)的觀念。

莫特曼除了在神學方法上著重安瑟倫與亞奎那的結合，同時也著重經院哲學與神契神學的結合。他一方面汲取亞里士多德的類比觀念，透過事物的相同性認識另一客體；另一方面汲取由神契主義提出的，從否定之路揭開客體所不是的面紗，層層進入客體的真實的方法。他認為人對上帝的認識，包含正面與負面的成分。他形容這是描述上帝語言的辯證(dialektische)關係。³⁹

另一方面，莫特曼的神學富普世教會合一的向度，他汲取黑人神學、解放神學、民眾神學、婦女神學、生態神學、宗教神學……等思想，使其神學既多元又充滿時代特色。他著重第一世界神學與第三世界神學的對話。⁴⁰他從理論與處境實踐並重的思想引申安瑟倫的「因信而知」與「由知而信」的結合。⁴¹

莫特曼對三一上帝信仰的神學反思，有下列三方面的發展。第一方面，在六十年代末期流行的政治神學，針對一神論與封建獨裁社會的關係來批判。這觀點觸發莫特曼反省希特勒的思想：「一民族——一國家——一領袖」(ein Volk - ein Reich - ein Führer)，與古今中外的「一神——一皇帝——一國家」(ein Gott - ein Kaiser - ein Reich)的關係。為

³⁷ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 132.

³⁸ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 133.

³⁹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 140.

⁴⁰ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 166.

⁴¹ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 261.

了避免獨一神觀被政治誤用，莫特曼重申獨一的上帝本身是三一的上帝。⁴² 在三一神觀主導下，他將基督徒在教會及政治的參與，歸入跟隨受苦的基督及活在聖靈中的活動。第二方面，莫特曼自 1972 年起從事十架神學的探討及寫作。他將救贖論的問題由十架上的基督對我們有何意義，轉為十架上的聖子與聖父有何關係。⁴³ 他捉緊十架神學與三一神觀的關係，並表明三一論是十架神學的形式原則、十架神學乃三一論的內容原則。⁴⁴ 第三方面，莫特曼於 1979 年在羅馬尼亞接觸東正教神學家丹尼羅里 (Dumitiru Staniloae)，發現他對上帝憐憫的觀點，與自己厭棄上帝不能受苦觀念，並在舊約聖經中發現上帝與人的痛苦感同身受的觀點不謀而合。⁴⁵ 因此，莫特曼在三一論方面愈來愈傾向東正教的解釋。由於他注重三一論與處境的辯證關係，所以也致力探討上帝在人類世界的歷史，作為三一上帝歷史的內容。他著重從基督的歷史探討位格間的相互影響。首先是在耶穌身上聖靈的歷史 (die Geistesgeschichte Jesu)，聖靈是復活的基督由聖父所差遣，因此，聖靈亦是基督的靈 (die Christusgeschichte des Geistes)。此外，在創造、護理、救贖的三一上帝歷史中，聖父與聖靈亦相互影響，聖靈不單是父的靈，也是子的靈，而且是三一上帝的第三位——聖靈。⁴⁶

自 1964 年起，莫特曼致力探討上帝的應許，強調上帝在人類歷史中藉行動而動態地臨在。這種上帝積極干預世情，直至新創造來臨方有安息的思想，與對世界的現代化進程抱樂觀態度有密切關係。然而，到七十年代初，人類對生態危機及宇宙性災難的陰影愈來愈強烈；以往以人類為中心的動態進步的歷史觀，根本不能解決人類歷史與自然間的二元分割。莫特曼因關注生態課題而致力開發「生態的創造論」(die ökologische Schöpfungslehre) 及「社會的三一論」(die soziale Trinitätslehre)，將過往只重時間性的神學思維擴展至包含空間，加上

⁴² Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 266.

⁴³ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 267.

⁴⁴ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 269.

⁴⁵ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 270.

⁴⁶ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 273.

「上帝寓居」(die Schechina) 及「互滲互透」(Perichoresis) 的觀念，開展「相互寓居」(die wechselseitige Einwohnung) 及「達致安息」(Ineinander - Zur -Ruhe-Kommen) 的狀態。他將「安息」(Sabbat) 的觀念引入創造論，並在關於未來的課題上著重「彌賽亞式的期待」(die messianische Erwartung)。⁴⁷ 莫特曼這階段的思想充滿著止息造作、反樸歸真的意味。這種上帝寓居的思想一方面使流離失所的人民重尋希望，另一方面指向在宇宙中「上帝在萬有之內」(Gott sei alles in allen)。⁴⁸

六、對莫特曼對話神學方法的反思

(一) 辯證法與對話的結合

莫特曼神學思想發展的歷程，充分表現辯證對話的神學方法，達致新的整合。在神學內容方面，他一直重視三一上帝與世界的對話，這可說充滿黑格爾辯證法的影子。他的三一上帝歷史觀念也是建構在黑格爾的辯證法上，從而整合十架神學與三一論。從縱向角度來看，莫特曼的神學方法是以辯證為主，可是從橫向角度來看，莫特曼的神學則是以對話為主。當他在鄉村教堂面對普羅大眾的時候，他藉學術神學與人民神學進行對話。在烏柏圖神學院任教的時候則著重神學與政治的對話。在波恩大學任教的時候，他又著重普世教會神學對話及科際神學對話。

莫特曼的神學方法表面上有黑格爾式辯證的色彩，不過從他的自我描述中，我們並不容易找出正——反——合的結構；但上帝與世界的關係確實充滿辯證色彩。這種三一上帝與世界動態的關係也可用互滲互透的觀念描述，在《創造中的上帝》一書裡也有提及，⁴⁹ 不過卻只限於表達上帝在世界，及世界在上帝中的關係，而未有引用互滲互透的觀念來建構其生態神學。因此，筆者認為莫特曼的神學方法主要是辯證與對話的結合；如果莫特曼以互滲互透觀念建構其生態神學，那麼他是否以互

⁴⁷ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 275.

⁴⁸ Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 277.

⁴⁹ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1993), 31.

滲互透觀念取代三一上帝與世界的辯證關係，就成為一個重要問題。相反，我們較容易發現著重對話來尋找新的整合的神學方法。莫特曼的神學注重理論與處境的互動，注重文化及神學思路的多元性。他的神學積極回應時代的課題，例如政治危機及生態危機。郭士漢 (Hans-Peter Grosshans) 指出莫特曼將神學視為科學與智慧、歷史神學與自然神學的結合。⁵⁰ 他認為莫特曼從終末論將歷史神學及自然神學串連起來，將上帝與世界的關係置於上帝對新生活及新天新地的應許上。⁵¹ 這是對莫特曼神學內容的適切描述。

這種神學取向產生的神學方法有二，其一是三一上帝在耶穌基督的歷史性啟示方法，其二是上帝在自然界啟示的方法。因此，莫特曼的神學表現兩種對話：第一種是橫向的對話，即神學與科學、基督教與其他宗教……等對話。第二種是縱向的對話，即三一上帝與世界動態的關係。莫特曼神學的方法具備縱向的辯證及橫向的對話兩方面：辯證方面從歷史的耶穌及十架神學建立對社會政治批判的基礎，並從耶穌基督的受苦引申上帝充滿情感，而聖靈則充滿主耶穌基督的服事及捨生。這種三一上帝與世界的關係既連貫亦斷裂，上帝在其國度中臨格包含對世界的否定，而這種否定指向徹底的更新與改革；另一方面三一上帝在主耶穌基督身上以否定的方式，回應世界裡的負面事情。最終，上帝以肯定的方式引進新天新地的創造，使萬物更新。這種連貫「應許與實現」的思想模式，塑造終末新創造的異象。⁵²

莫特曼也積極地從神學內部，及神學之外的其他學科進行科際對話。莫特曼身為系統神學家，他十分重視聖經，由歸信至晚年都力求從聖經聆聽上帝的聲音。⁵³ 他從聖經建構起神學詮釋，並非純粹借用哲學思想發展神學。他也十分重視歷史神學，他以路德的十架神學為其神學

⁵⁰ Hans-Peter Grosshans, "Review of Moltmann, Jürgen. *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*," *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001): 961.

⁵¹ Grosshans, "Review of Moltmann, Jürgen. *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*," 963.

⁵² 莫特曼著，曾念粵譯：《科學與智慧》（台北：校園書房出版社，2002），頁56。

⁵³ 林鴻信：《莫特曼神學》（台北：禮記出版社，2002），頁19。

框架，然後開展出三一論的部分，並且檢視了東西方教會三一論的利弊。他提出的「社會三一論」及「互滲互透」的觀念，明顯是其歷史神學的反省心得。此外，他受巴特神學思想的薰陶，得老師韋伯的指點，開發對荷蘭改革宗神學家的研究，發現巴特在終末論方面的限制，只重上帝的超越性，輕視上帝在歷史的作為，亦尚未開展終末論的闊度。⁵⁴ 莫特曼在神學諸學部中首先進行內部對話，整理出一些指導性方向，例如終末的盼望、父上帝感受耶穌的苦痛等，然後進入跨地域的神學反思，吸納拉丁美洲、韓國及其他地區的處境神學反思。他又越過性別的局限，從婦女神學中汲取養料，令其神學的兼容力更強。這種注重對話及兼容的神學並沒有忽略現實的課題，如生態危機、政治危機等。基於他對科學的關注，他也十分重視神學與科學的對話。莫特曼的神學展示了活潑有力的處境神學反思路向。這種「辯證」與「對話」並重的神學，與巴特的「辯證」與「類比」有異曲同工之妙；⁵⁵ 兩者都沿用黑格爾的辯證法，不同的是巴特排斥自然神學，以信心的類比言說上帝而放棄採用哲學的進路；莫特曼則對自然神學持肯定的立場，並樂意尋求神學與其他學科的共通處，重視對話。

莫特曼在處理三一論的時候，提出以「互滲互透」的觀念，描述三一上帝內父、子、靈三個位格互相寓居的向度，並且提及上帝與世界間亦有類似的關係——上帝在世界中、世界在上帝中。筆者認為這不如一般學者所形容的莫特曼是「萬有在神論」(Panentheism)者，更指向上帝與世界辯證關係以外的另一種關係。莫特曼在討論生態創造觀的時候，並沒有詳細說明這部分，所以他是否會在生態神學的討論上，發展上帝與世界互滲互透的關係；上帝與世界的關係，是否既具辯證性又互滲互透等問題，仍是有待澄清的。

⁵⁴ 林鴻信：《莫特曼神學》，頁15。

⁵⁵ Bruce L. McCormack 提出巴特 (Karl Barth) 的神學方法並非「由辯證到類比」，也沒有基於1931年出版關於安瑟倫的書籍造成由辯證神學至類比 (analogical) 神學的轉向。在《哥庭根教義》一書更出現辯證與類比並存的思想。Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 18。參陳家富：〈從辯證到類比？——一個對卡爾巴特神學知識論的探討〉，鄧紹光、賴品超編：《巴特與漢語神學》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，頁101～122。本篇文章未能討論巴特神學方法對莫特曼的影響，相信這是值得繼續探討的課題。

(二) 啟示神學與自然神學的結合

從另一方面看，莫特曼神學的內容會隨環境變動、受影響，從教會、神學院到大學，其神學關注由人民神學擴至政治神學以至公共神學。這種機動性適應環境的神學思考方式，令神學內容變得豐富及多姿多采。不過，莫特曼的神學不重嚴密的系統，令人難以發現其神學理念背後，有完整的思想體系支撐。此外，莫特曼簡單描述了某些整合上的課題，例如安瑟倫「因信而知」與亞奎那「因知而信」方法的整合，牽涉自然神學複雜的討論，也與重新詮釋巴特的自然神學有關；可惜莫特曼卻只簡單地宣告，兩者的結合是神學方法上的突破。當然，建立信仰與理性雙向互動的詮釋關係，是神學詮釋學上的重要觀念，但莫特曼只簡略提及，未有深入處理其神學方法論的基礎的問題。

「因信而知」方法著重上帝的啟示，特別是上帝在聖經、在歷史的耶穌基督所彰顯的內容。莫特曼在巴特式的啟示觀框架下，開展其終末論、開放式創造觀，循基督為中心的進路處理創造論。莫特曼本來希望攻讀數學，對科學很有興趣，因此自七十年代起就參與科學與神學的對話。⁵⁶ 莫特曼由基督論進入三一論的建構，導致他要處理由三一論討論生態創造觀的問題。基於對自然的神學反思，他引申出「自然的神學」(Theology of Nature)，並進入在自然啟示底下開展公共性的神學研討。

莫特曼所指的「因知而信」方法，並非否定信仰的重要性，而是從上帝造人，賦與人自然認識上帝的本能出發，並相信每個人都具備這種認識上帝的能力，所以自然神學是合法的，是能有效地揭示這位普世的上帝的方法。莫特曼的自然神學、人認識上帝的普遍性等觀念都十分合理；不過他既深受路德十架神學影響的思想，本身對「榮耀神學」及自然神學存否定態度，這究竟如何可以結合亞奎那的自然神學，實在是有待探討的問題。由於莫特曼在方法論部分的討論，主要是綜合地交代其思想歷程，沒有提供方法論上的理據，所以我們只能順著其思路找出一些可能的答案。筆者認為莫特曼需要澄清其啟示觀，說明究竟上帝的啟示涉及哪些方面。莫特曼在兼容神學與科學的大前提下，樂意聆聽自然

⁵⁶ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 ix。

科學家的研究心得，並嘗試將之與神學整合；他在《創造中的上帝》一書裡，從神學角度處理科學危機帶來的挑戰，發展創造的靈的思想時，就充分發揮其所謂「因知而信」的自然神學方法。筆者認為莫特曼應該稱之為神學的科學方法。

然而，莫特曼並沒有單一發展科學神學，近年他對神祕主義及智慧十分重視。按羅馬天主教學者杜勒 (Avery Dulles, S.J.) 提出五種啟示類型 (教條的、歷史的、經驗的、辯證的、意識的)，⁵⁷ 莫特曼近年對啟示與經驗頗為關注，特別是在人的靈如何經驗神的啟示方面。這並非表示莫特曼放棄理性的自然神學，相反應該說他對自然神學的了解，都充滿著反形而上學、反理性霸權的思想。⁵⁸

莫特曼認為自然神學蘊含一種智慧，這種智慧能夠將信仰與理性共治一爐，將啟示神學與自然神學結合在一起。莫特曼所指的智慧，主要是猶太及基督教的神祕主義，他引用猶太教的「上帝內住」(Schechina) 觀念，表達上帝在以色列民族中與人民一同受苦、一同流浪。⁵⁹ 他又引用猶太教卡巴拉 (Kabbla) 的神祕哲學中「神聖自限」的觀念，表現上帝在創造中將其無限的光芒撤回，騰出空間給受造界，這就是「神聖空間」的觀念。⁶⁰ 這種上帝退隱的觀念與神學上的虛己說接近，不過莫特曼卻提出三一論式的虛己說。他批評自十七至十九世紀的虛己說，只著重從基督神人二性論處理基督的虛己，卻沒有處理永恆的神聖如何虛己。⁶¹ 他指出巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar) 從三一論角度處理虛己說，子的虛己是在上帝三一生命中，對父永恆自我犧牲的自我體現。虛己上帝三一的本質，亦是向外工作 (如創造、救贖及更新宇宙) 的力量所在。⁶² 莫特曼順著這思路，批判亞里士多德的形上學，指其界定上帝的特性 (attributes) 為全能、全在、全知、不死、不會受苦、不變……

⁵⁷ Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 115.

⁵⁸ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 21。

⁵⁹ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 76。

⁶⁰ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 79。

⁶¹ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 70。

⁶² 莫特曼：《科學與智慧》，頁 72。

等理解，並不能反映聖經中上帝的特性。⁶³ 他放棄靜態的形上學，傾向祈克果及海德格的形上學，重視可能性及其將臨性 (becoming)。⁶⁴ 然後，他引進俄國東正教神學觀念，在無限忍耐中發現上帝的全能及其沈默的臨在。⁶⁵ 莫特曼對自然神學的重視，由理性的公共性發展到神祕主義的智慧，並試圖以智慧整合啟示神學與自然神學。⁶⁶

(三) 教會神學與公共神學的結合

莫特曼由教會、神學院到大學，漸漸孕育其公共神學。他的公共神學著重神學對一般人的適切性，並不只限於基督徒，所以能夠令神學成為公眾的議題，扭轉宗教私人化的弊病。不過，莫特曼的公共神學在貼近社會群眾的同時，能否保存其對教會生活的適切性呢？當他的公共神學注重學術界所關注的課題，如科際對話、生態危機等問題時，其教會論相對地沒有甚麼重大的發展。在欣賞莫特曼公共神學的同時，我們得反問：它是否愈來愈遠離教會的處境？

對莫特曼來說，堂會與教會有所不同，堂會指個別基督徒群體，教會指德國全國教會。莫特曼在堂會工作期間經歷學術神學與人民神學的結合，不過自他在烏柏圖神學院任教以後，就以全德國教會為服事對象。他以政治神學反思來提醒德國教會，又提出上帝國度的神學，呼籲教會注重宣教及對公共事務的神學回應。他反對科層建制的神學，提倡上帝子民的神學，鼓勵所有信眾負起信徒的責任，他的神學以信眾為主，反映信眾的心聲。當莫特曼轉往波恩大學後，仍然循著上帝國度的路線發展其神學，不過服事的對象不單是全德國教會，還有大學的學術界。因此，他的神學朝「融通性神學」發展，讓基督徒與非基督徒學者一起關注。理論上，教會與上帝國彼此相連，教會的神學應該是朝向上帝國來臨的神學；不過，神學院的神學教育與大學的神學教育並不完全相同，大學是崇尚學術自由的地方，神學作為其中一門學科，需要確立其學術性及時代意義，她要與其他學科交流對話，甚至爭奪大學內的發

⁶³ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 71。

⁶⁴ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 84。

⁶⁵ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 83。

⁶⁶ 莫特曼：《科學與智慧》，頁 36。

展資源。因此，大學的神學極需要建立其公共性，以致學術界願意視神學為對話夥伴。在這種尋求基督徒與非基督徒學者關注的大前提底下，莫特曼公共神學的教會性漸漸降低。縱使他引用不少聖經及神學資源建構其公共神學，其最終目標並非為堂會、全德國教會提出時代性的教會神學，而是回應學術界關注的公共神學。

隨之而來的問題是，若莫特曼沒有離開烏柏圖神學院，是否會發展出後來在大學處境所孕育出來的公共神學呢？若莫特曼基於大學的學術環境培養出回應學術界的公共神學，那麼在大學以外的神學院，又能否、應否發展公共神學呢？由於台灣、香港與德國的處境不盡相同，德國大學神學系的水準遠比一般神學院為高，因此德國的神學院未必能夠提供足夠的空間，讓神學院的老師發展回應學術界的公共神學。目前部分港台的神學院，在資源方面可以與大學的宗教系或神學系看齊，有些甚至在師資數目及學生人數方面毫不比大學遜色。所以，筆者認為華人神學院有能力發展優秀的教會神學與公共神學。

在德國的大學裡，宗教研究隸屬神學系，世界宗教研究都在基督教及天主教神學影子底下。在英語及華語世界，神學研究是宗教系其中一部分，縱使神學教育對教會有遠大抱負，在資源及運作上卻往往受制於大學行政及整體宗教科研的策略，因此，大學的神學教育在世界宗教研究範式下，推動跨科際對話、跨宗教對話，並且朝融貫諸宗教及文化的世界神學 (World Theology) 發展。這種發展的優點，是將基督教神學研究置於世界宗教的舞台，在非西方及非基督文化的社會中確立基督教神學的學術地位；其缺點就是令基督教神學逐漸被邊緣化，使基督教被視作世界諸宗教的一種，淡化其獨特性。至於神學院的神學教育，以基督教為本位，著重學生委身奉獻的心志，不單培訓學生神學上的知識，同時建立學生的屬靈生命。只是，神學院的神學訓練，往往在文化批判方面顯得被動，以致所建構的神學失卻其公共意義。莫特曼的公共神學可以提醒華人神學院重視對社會的關注，以及對文化界與學術界的回應。

筆者十分敬佩莫特曼神學思想淵博，洞察人生苦難、觸動人心，然而卻憂慮他的公共神學漸漸失卻早年政治神學那種尖銳批判力，變成學術界小圈子的玩意。莫特曼晚年對追尋中外古今文明智慧的熱衷，從容

於各種經典的精萃及境界中而自得其樂，相信莫特曼會繼續追尋智慧，作其神學思考的終點。筆者認為莫特曼已經示範了如何在大學處境發展公共神學，他對神學界的貢獻重大。筆者深信，若教會神學與公共神學在華人神學院中結合，可將莫特曼的神學推進另一水平面，將其理想發揮得更加淋漓盡致，並能彌補他在神學發展上的不足。總的來說，筆者認為華人神學院的神學教育需要針對多元宗教處境，發展基督教宗教神學，作為回應時代的公共神學。

撮 要

莫特曼神學思想在神學與處境辯證及對話的過程中形成，其反省神學的四個重要處境是個人經驗、堂會、國家層面的教會，及大學。莫特曼無意建立封閉神學系統，卻傾向開放對話的整合。他的神學要點是三一神觀下的十字架神學。三一上帝與人類世界的互動確立三一上帝歷史的內容，這是他所謂以辯證方法做神學的意思。在縱向辯證過程以外，還有橫向朝跨科際及跨宗教對話發展。

莫特曼的神學展示適應不同處境的彈性。他由人民神學、全德國教會神學、到公共神學發展的歷程，根源於由堂會、神學院，到大學處境的轉變。我們欣賞其神學系統開放，卻認為他缺少整合的概念及架構。同時，他提出將安瑟倫及亞奎那神學方法結合，對神學詮釋方面的討論有所貢獻；可惜他只有提及個人路線而沒有進一步交代。

ABSTRACT

The development of Moltmann's theological thought is in a dialectical and dialogical process between theology and context. The four important contexts for theological reflection are personal life experience, congregation, church in national level and university. Moltmann has no intention to build up a closed theological system, but prefers an open dialogical integration. His theological locus is the theology of the cross in Trinitarian perspective. The interaction of the Trinitarian God with human world defines the content of the Trinitarian history of God. It is in his term a dialectical way of doing theology. Besides this vertical dialogical process, there is a horizontal dialogical dimension that aims at inter-disciplinary and inter-religious dialogue.

Moltmann's theology shows a flexibility of adapting different contexts. He develops from folk's theology to (whole German) church theology and then to public theology in the changing of contexts from congregation to seminary and then to university. We appreciate his open theological system but what is lacking is an integrated concept and structure. Moreover, the combination of the theological method of Anselm and Aquinas is a contribution for theological hermeneutical discussion, however, Moltmann has just mentioned his personal way without further elaboration.